СТАТУИТЕ НА МИСЪЛТА



THE STATUES OF THOUGHT

В чест на професор Иван Младенов
In Honorem Professor Ivan Mladenov





Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов"

BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE FOR LITERATURE

THE STATUES OF THOUGHT

In Honorem Professor Ivan Mladenov

Sofia • 2016

Prof. Marin Drinov Publishing House
of Bulgarian Academy of Sciences

Boyan Penev Publishing Centre

Изданието е спечелило конкурс на Министерството на културата – програма „Помощ за книгата“.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

СТАТУИТЕ НА МИСЪЛТА

В чест на професор Иван Младенов

София • 2016


Издателство на БАН
„Проф. Марин Дринов“



Издателски център
„Боян Пенев“

КОТКАТА НА ШРЬОДИНГЕР И СИМВОЛИСТИЧНИЯТ СИМВОЛ



Пламен Антов

Котката на Шрьодингер отдавна се е превърнала в научно клише – перфектен образец на този особен фолклорен жанр. Една от онези „готови истини“, които са любим предмет на френското остроумие от Флобер до Данинос.

Тук ще се опитам да предложа поредната метафорична употреба на бедната котка.

Но първо да припомня все пак същността на този мисловен експеримент въпреки широката му известност. Експериментът е предложен от Ервин Шрьодингер в публикация от 1935 г. (Schrödinger 1935: 807–812, 823–828, 844–849). В общи линии и в плоскостта, в която тук ще ни интересува, експериментът се свежда до следното. Жива котка се затваря в непрозрачна кутия, в която е поставено и устройство, което може да я убие – малък детонатор, който трябва да разбие стъкленица с отровен газ. Устройството се активира чрез радиоактивен разпад, който, както се знае, е напълно случаен процес. Ако се състои, той ще бъде регистриран от гайгеров брояч, който от своя страна ще задейства детонатора. Така вероятността за протичането или за непротичането на ядрения разпад, а следователно и за задействането или не на смъртоносния механизъм, е еднаква. При това положение, твърди Шрьодингер, вероятността котката да бъде убита също е 50:50. Проблемът е, че всичко това се случва или не в една херметически затворена кутия, до която наблюдателят няма сетивен достъп, той може само да предполага. Експериментът дискутира основни положения на квантовата механика. Описан с нейните термини, той предпоставя суперпозиция едновременно на двете състояния на котката, или по-точно – състоянието ѝ е смес от равни количества живо и мъртво състояние. Това може да бъде изразено чрез уравнение, чиято външна простота всъщност описва същината на квантовия свят: *състояние на котката = живо състояние + мъртво състояние*.

Целта на експеримента е да полемизира с произволния волунтаризъм на квантовата теория. Първо – това, че при липса на възможност за емпирична (сетивна) верификация тя предпоставя реалност на вероятности. Или по-просто казано – че борави с вероятности, а не с реалности: реална-

та котка в кутията ще е или жива, или мъртва, но не и двете едновременно, както предписва квантомеханичното описание. Котката съществува в това двойствено състояние, докато не отворим кутията и не видим какво е състоянието на реалната котка.

Тъкмо това е вторият аспект на квантомеханичната теория, който уравнението на Шрьодингер дискутира – решаващото значение на външното наблюдение върху процесите в квантовия свят; значение, стигащо до *пряко* въздействие върху тях. Случващото се в самия акт на взаимодействие между събитието и регистриращия го акт на верификация. Единственият начин да се установи коя от двете възможности се е реализирала, е да се отвори кутията и да се види дали котката е жива или мъртва; дотогава тя ще е едновременно и двете, но и нито едно от двете. Както ще обобщи един интерпретатор на Шрьодингер, „според теорията *нито една* от двете вероятности за радиоактивния материал, и следователно за котката, не е реална, ако не е била наблюдавана"; изобщо „нищо не е реално, ако не е наблюдавано" (Gribbin 1984: 2). До момента, в който отворим кутията и погледнем, разпадането на атома нито се е състояло, нито не се е състояло, отровният газ нито е убил котката, нито не я е убил, следователно котката нито е мъртва, нито е жива и заедно с това – тя е едновременно и мъртва, и жива: quius contrarum verum est. В хипотетичния свят на квантомеханиката е налице абсолютно тъждество между двете противоположни и взаимноизключващи се състояния.

Бедната котка отдавна е напуснала полето на квантовата теория, с нея непрестанно се злоупотребява в най-различни научни области, в подкрепа на една или друга теория. Удължавайки редицата на тези злоупотреби, ще изтъкна още една аналогия – със символистичния символ. Неговата същност е подобна на херметически затворената кутия на Шрьодингер (и следователно – на квантомеханичния свят), а състоянието на котката – това е неговото значение.

С риск да степенувам злоупотребата се изкушавам да подхвърля още една аналогия – с т.нар. космическа черна дупка: както тя не изпуска навън светлина, която да придаде видимост за наблюдателя към случващото се в нея, така и символистичният символ не изпуска смисли (значения) навън, към рационално детерминираното съзнание на читателя, които да подпомогнат интерпретативните му усилия. И в крайна сметка да реши дали котката в кутията на символистичния символ е жива или мъртва.

Блокирането на рационалната верификация, основана на всекидневния опит, разтваря множество вероятни възможности, паралелни и еднакво реални.

Впрочем точно такава е същността на езотеричния шамански тип говорене: пребиваването му в състояние на пределна омекотеност на езика. Недопускащо какъвто и да е „твърд", ясен, единствен и *реален* смисъл, то предполага замяната му с безкрайно раздипляща се мрежа от множество равноценни, еднакво възможни и еднакво реални смисли. Профетичното

шаманско говорене съдържа в себе си *всички* (*възможни*) събития, които са се случили или предстои да се случат, точно защото старателно отбягва да артикулира един-единствен ясен смисъл. Събития, които слушателят е готов да инвестира в него.

Бинарната алтернативност на Шрьодингеровия експеримент (или–или: котката е или жива, или мъртва) се мултиплицира вътре в себе си до безкрайност: твърдата определеност на дезюнкцията *или–или* се оказва тъждествена на една разтворена към безкрая аглутинираща конюнкция: *и–и–и–и–и*… Това тъждество, лишено от парадоксализма си, е практически проявено в особената икономика на кибернетичния език, който, разполагайки само с два символа, антитетично напрегнати помежду си, е способен да изрази практически неограничено количество значения.

Тъй като символистичният символ не води към един-единствен „истински" смисъл, еднакво „истински", реални са всичките *възможни* смисли, които възникват или биха могли да възникнат в съзнанието на читателя, т.е. на свидетеля.

Тъкмо това е и дълбинното основание на неразбиращи критици на символизма, по-точно на природата на символистичния език, като Стефан Младенов по отношение на Траянов и „Млада България", като П. П. Славейков или Вазов преди него – фундаменталното основание на всички обвинения към символистите, неизменно опериращи с термини от речника на клиничната психопатология: душевноболни, умопобъркани маниаци, производители на безсмислици, обитатели на лудницата и пр.

Символистичният символ, за разлика от обикновения, притежава уникалната способност да съдържа и предлага аргументи в подкрепа на *всички* интерпретации, затова на едно фундаментално равнище той *наистина* съдържа, носи всички техни значения. И в същото време, за разлика от обикновения, несимволистичния символ, не се вмества в нито едно от тях: не може да се приеме само едно като привилегировано по отношение на всички останали, елиминиращо ги. По уникален начин символистичният символ съвместява множество паралелни значения и следователно *гради* множество паралелни светове. В своята пределна смислова аморфност, недопускаща едно-единствено, „твърдо" значение, Димчо-Дебеляновата разблудна царкиня е едновременно всичките си възможни значения, потенциално съдържащи се в образа и *реални* за читателя в акта на четенето.

При това тук не става дума за затруднена, саботирана интерпретация от страна на една съпротивляваща се, затваряща се в себе си творба, а още по-малко за творба, неподдаваща се на интерпретация. В крайната си степен неподатливостта на интерпретация е тъждествена на максимална отвореност към такива. Вътрешната, органична *същност* на символистичния символ е тъкмо неподатливостта-на-интерпретация и едновременно твърде лесната податливост-на-интерпретация – едното и другото в тяхната абсолютна съвпадналост. Диалектика на тъждеството между всичкото и нищото, пълното и празното.

На какво се дължи това уникално свойство на символистичния символ? Отговорът е – на неговата компактност, т.е. на неразчленимостта му. По самата си същност символистичният символ, за разлика от обикновения, е такъв (т.е. именно *символистичен*) само докато е компактен – в своята абсолютна множественост. Функционира като такъв само в своята цялост, в съвкупността от всичките си възможни и *истинни* в собствения му модус значения. В ненакърнимата си цялост той стои винаги *над* и *отвъд* всяка интерпретация, която е именно опит да се превъзмогне тази цялост, да се разруши, да се сведе до *само* една част от себе си. В момента, когато верифициращата интерпретация реши да привилегирова едно-единствено значение, символистичният символ престава да бъде такъв и кривва към алегоричното. Всяка *крайна* интерпретация е опит за рационализация на „умопобърканото“ шаманско бръщолевене, което е истинно само в небулозността си. В мига, в който постановим, че разблудната царкиня, това е например поетовата душа, *ние* превръщаме символистичния символ „разблудна царкиня“ именно в алегория на поетовата душа. Или иначе казано – мъчим се да дисциплинираме безкрайнните вселени на квантомеханичния свят, като ги натъпчем обратно в тясната торба на Нютоновата триизмерност.

Вчетен в антологията „Млада България“, Стефан Младенов е един Нютон, възкръснал четири века по-късно. Проникването в смислеността на символистичния език предполага на първо място отказ от критерия „смисленост“, също както квантовата механика означава отказ от детерминизма на класическата физика, от всички удобства на причинно-следствените отношения, които изграждат „нашия“ всекидневен, сетивно удостоверим свят.

Преход, който можем да определим като акт на секуларизация.

Разстоянието между света на символистичната езиковост и класическия свят от вазовски тип би означавало низхождане от една надчовешка, божествена логика, индетерминистка по самата си същност, свободна, необвързана от каузалните зависимости, ограничаващи нашия триизмерен човешки свят.

Напуснал сферите на Нютоновата физика, детерминизмът на квантовия свят е от компетенциите на самия Бог, чиято логика е от друг порядък. Бог, който, въпреки опасенията на Айнщайн, все пак обича да си играе на зарове. По-точно – чийто абсолютен, „божествен“ разум е основан на абсолютния произвол, съвпаднал е плътно със самата случайност. Бог, както твърди една будистка притча, е играещо си дете, а човекът – „западният“, „класическият“ Декартов човек – е този, който търси и вменява смисли в абсолютния произвол на тази игра.

Това – при цялото функционално тъждество, изтъквано от Клод Леви-Строс – е фундаменталното различие между примитивното магическо мислене, инфантилно и затова пребиваващо изцяло в сакралното, и научния, модерно-рационален тип мислене, профанен по природата си. За разлика

от западното модерно-научно знание, основано на линейната причинно-следствена връзка между явленията, магическото знание не разчленява, а остава в параметрите на общото, в целостта на света, съществуващ като хоризонтално и вертикално раздипляща се мрежа от взаимносвързани събития. Мрежа, в която абсолютният детерминизъм (всяко събитие е свързано с всички останали) е съвпаднал с индетерминизма на случайността.

Основана на случайността, акаузалността на квантовия свят е просто *друга* каузалност – от божествен, не от човешки порядък.

И тук отново се връщаме към изходния модел на Шрьодингер. През 1957 г. един ексцентричен мултимилионер, конструктор на оръжия и между другото учен – Хю Евърет (1930–1982) – предлага идея, която, макар и изложена по доста объркан начин (Everett 1957), ще се окаже извънредно продуктивна. Това е идеята за множествените светове, предизвикателно нехаеща за каузалната логика, на която по вкоренена традиция се основава нашият модерен, произведен от Просвещението свят. В строго математическата си конкретика твърдението на Евърет се отнася до това, че уравнението на Шрьодингер определя промяната, която настъпва във вълновата функция ψ в момента на взаимодействие между ядрената частица и гайгеровия брояч, т.е. зависимостта на събитието от регистриращия го уред. Но идеята съдържа потенциал, който постмодерната теория впоследствие ще доразгърне нашироко и извън сферите на математиката. Използвайки, или можем да кажем – злоупотребявайки с уравнението на Шрьодингер за двойствената суперпозиция на котката, едновременно жива и мъртва, идеята на Евърет води до замяна на Декартовия (или Лайбницовия) свят, единствено възможен и реален, с мрежа от множество паралелни светове: всички вероятности, изразени с вълновата функция ψ, се реализират (т.е. котката е едновременно жива и мъртва). А това, както пише един популяризатор, „разделя Вселената на безброй паралелно съществуващи светове (един с мъртва котка и един с жива) всеки път, когато се извършва измерване“ (Аткинс 2005: 247).

Иначе казано, всеки прочит (интерпретация) на символистичния символ поражда паралелни стихотворения. Но всяко едно от тях е валидно само в неразделната си *съвпадналост* с всички останали. Самостойната, парциална валидност би означавала излаз от символистичното в посока към вазовското.

Аналогията може да изглежда случайна или пресилена, но тя има своите дълбоки културно-исторически основания. В своята посткартезианска позиция, отхвърляща единствения, линейно-каузално обвързан свят, реален и познаваем, квантовата физика активизира основополагащи закони на дорационалния митологичен тип мислене. Постмодерното (разбирано тук не в строго терминологичния, а в широкия си културно-исторически смисъл) колабира *назад* в сферите на предмодерното – към предмодерното, ирационално и акаузално съзнание, описващо света чрез силно омекотения език на митовете, символен в същността си.

Митът, за разлика от историческия детерминизъм на западната модерност, линеен и каузално разгръщащ се, е множествен. Леви-Строс проницателно антропологизира тъкмо основни постулати на квантовата теория: един мит, казва той, е съвкупността от всичките си варианти, паралелни и често взаимноизключващи се; не съществува една-единствена „истинска" версия, спрямо която всички останали да се мислят като преразкази или деформирани варианти (Леви-Строс 1988: 142, 143). Тоест, котката в един мит във всеки един момент е едновременно жива и мъртва.

Също както и в символистичния символ.

Вследствие на всичко това можем да постулираме един интерпретативен парадокс: перфектната интерпретация – онази, която единствена успява да съхрани целостта на обекта си, да удържи констелацията на *всичките* му смисли – е отказът от интерпретация.

Интерпретацията е разомагьосване, Entgötterung.

Всеки опит за интерпретация наподобява усърдието, с което децата чупят или разглобяват играчките си, за да видят как те функционират, да открият *рационалното* зрънце на магията им. Но в момента, в който го направят, когато разглобят играчката, магията мигом изчезва; играчката се превръща в купчина дезинтегрирани парчета материя, които те никога повече не ще могат да сглобят отново в играчка. Играчката, както би казал великият гуру Робърт Пърсиг, е от функционално (т.е. магическо) естество.

Библиография

Аткинс, Р. (2005) *Пръстът на Галилей. Десет велики хрумвания в науката.* София: Захарий Стоянов, Университетско издателство „Св. Климент Охридски".

Леви-Строс, Кл. (1988) Структура на митовете. – *Литературна мисъл*, № 4, с. 136–150.

Everett, H. (1957) Relative State. Formulation of Quantum Mechanics. – *Reviews of Modern Physics*, vol. 29, no. 3, pp. 454–462.

Gribbin, J. (1984) *In Search of Schrödinger's Cat: Quantum Physics and Reality.* London: Black Swan.

Schrödinger, E. (1935) Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechsnik. – *Die Naturwissenshaften*, No. 23.

SCHRÖDINGER'S CAT AND THE SYMBOLICAL SYMBOL

Plamen Antov

Abstract

This essay discusses in a quite free form some deep analogies between the quantum-mechanical world, disclosed and debated in the famous Erwin Schrödinger's "imaginary experiment", and the symbolical symbol. It focuses on the similarity situated

in theirs post-relationship to the Modernity (in the largest culture-historical sense) and based on the *plurality* of their worlds and interpretations. A wide range of antitheses are included, such as *uniqueness – pluralness*, *determinism – arbitrariness/fortuitousness*, *sacred – profane*, *modern* (*western*, *"white"*) – *primitive*, in order to be postulated the essencial likeness between quantum-mechanical world and symbolical symbol: post-Cartesian and post-Newtonian, both regressing *backwards* to the primitive, magic type of mentality and world-building.

Thus, we reach the provocative idea that the perfect interpretation – the one, which is able to "catch" all the meanings of its subject – is the "zero" (blank) interpretation, the refusal of interpretation.

ИДЕАЛНОТО ТЯЛО.
ОПИТ В НЕПРЕДСТАВИМОТО
СПОРЕД БИБЛЕЙСКИЯ ТЕКСТ

Милена Кирова

Винаги, когато говорим за човешкото тяло и за библейската интерпретация на неговото земно присъствие, рискуваме да се озовем насред един неразрешим проблем. Още в началото на Битие текстът недвусмислено и незабравимо е заявил:

> След това рече Бог: да сътворим човека по Наш образ и по Наше подобие...
> И сътвори Бог човека по свой образ, по Божий образ го сътвори; мъж и жена ги сътвори. (1: 26–27)

Това навярно е най-известната ситуация, която може да бъде приведена като доказателство за антропоморфизма на еврейския Бог[1]. Описанието съдържа два ключови термина: *образ* (*целем*) и *подобие* (*демут*). Според някои изследователи (Wenham 1987: 32; Sarna 1989: 12) те са използвани синонимно и са взаимозаменяеми; според други основното понятие е *целем*, а *демут* е негова допълваща вариация[2]. Във всеки случай и двата термина, особено недвусмислено първият, подсказват идеята за физическа прилика между Създателя и неговото творение[3]. Именно по този начин те са използвани в голям брой други случаи от различни места на Еврейската Библия, включително в първите глави на Битие, все още в контекста на най-ранните отношения между човек и Бог (1: 26, 5: 3, 5: 5, 9: 6). Особено показателна е ситуацията в началото на Пета глава:

---

[1] Не по-малко интересен е въпросът за пола на този бог, чието земно подобие обхваща едновременно и мъжа, и жената. Това обаче е предмет на друга дискусия, вж. по-подробно в: Кирова 2005: 25–30.

[2] Ето например влиятелното твърдение на Герхард фон Рад: „Съществената дума, с която се назовава идеята за Божия образ, очевидно е целем (образ), което се появява без демут (подобие) в тържествения стих 27, както и в 9: 6“ (Von Rad 1973: 58).

[3] „Физически образ е най-обичайното и често срещано значение на tselem в Еврейската Библия“, пише и Стивън Муър (Moore 1996: 84).

Адам живя сто и трийсет години и роди син по свое подобие и по свой образ. (5: 3)

Макар че ще доживее близо хилядагодишна възраст, Адам е изцяло човек и трудно може да има съмнение, че с думите *образ* и *подобие* текстът се опитва да означи именно кръвно-телесната връзка между Адам и Сет, между баща и син, като основополагащ механизъм на родството за една/всяка цивилизация от патриархален тип. В същото време обаче на всички е известно, че (наистина, в определени свои части) Еврейската Библия настоява върху идеята за нетелесност и невидимост на Бог, тръгвайки от заповедта, формулирана в думите на Мойсей:

И Господ ви говори (на планината) изсред огъня, гласа на думите (Му) чухте, но образ не видяхте, а чухте само глас.
[...] Дръжте твърдо в душите си, че вие не видяхте никакъв образ в оня ден...
Да не би да се развратите и си направите дялан образ, лик на някой кумир, който да представя мъж или жена. (Втор. 4: 12, 15–16)

И макар че самата книга Второзаконие е далече от онази последователност, с която би трябвало да отстоява възгледа за нетелесната, неантропоморфна същност на Бог[4], точно тази идея ще залегне в основите на юдаизма[5] и ще продължи да се развива с не по-малка категоричност в християнската религиозно-философска система. На прага с новата ера еврейските коментатори вече се чувстват неуютно от присъствието на телесно-антропоморфни пасажи и се опитват да решат проблема със заклинателно звучащи твърдения като това на Филон Александрийски: „Стараем се да не извършим с думи чудовищното престъпление да представим Господ в човешка форма“ (Philo). Проблемът ще продължи да занимава класическите равини (III–VII в.), които отново и отново ще търсят решение в лабиринта на своите коментари. Бащите на християнската църква развиват догмата за безтелесната същност на божественото с изключителна настоятелност. Те всички отричат физическия аспект на подобието между човек и Бог; Ориген например твърди, че „формата на тялото не съдържа образа на Бог“ (Origen); на Августин принадлежи реторичният аргумент: „Бог не е тяло. Как тогава едно тяло може да получи Неговия образ?“ (Augustine).

---

[4] Можем да срещнем поредица от случаи, в които Бог е представен чрез извършването на действия, специфични за човешкото тяло и човешкото поведение, например: „Господ, Бог ваш, върви пред вас; той ще се сражава за вас...“ (1: 30); „и в тая пустиня, дето, както ти видя, Господ, Бог твой, те носеше, както човек носи сина си, по целия път“ (1: 31); вж. също 1: 34, 1: 37 и пр.

[5] Тя заема централно място в ученията на някои юдейски секти през последните два-три века преди нашата ера, например в сектата на есените, станала известна през XX в. чрез нейната библиотека от свитъци, намерени край Мъртво море.



Оформилата се ситуация може да ни послужи – освен всичко друго – и като доказателство за валидността на една стара антропологическа теза: културата не може да бъде единна, тя съществува само в разнообразието на нейните вътрешни противоречия; единни и последователни са идеологиите, религиите и философските учения. В културата на Древния Израел противоречивите образи на божественото присъствие са били действителност; за нейните интерпретатори обаче телесно-антропоморфната образност на Яхве става все по-голям проблем. И те я опровергават с нарастващо ожесточение може би защото в най-големия възможен проблем се е превърнало самото човешко тяло с неговата непобираемост в догмите на идеалната принадлежност към една или друга религия.

Ако се върнем отново към Еврейската Библия, ще открием многобройни следи от представите за антропоморфна телесност на израелския бог въпреки многовековните усилия на „редакторите“. Само в Битие например Яхве ходи „низ рая по дневната хладина“ (3: 8), шие кожени дрехи, за да облече Адам и Ева (3: 21), слиза от небето, за да види отблизо Вавилон и вавилонската кула (11: 45), с удоволствие помирисва „приятното благоухание“, което се носи от жертвеника на Ной (8: 21). Примерите продължават по-нататък в Тора, след това в Историческите книги и при пророците[6].

Очевидно е, че в древноизраелската религиозна традиция е имало направления, които никак не са били чужди на идеята за един телесен (антропо- или зооморфен) бог, подобен на огромното множество богове в Ханаан, Египет, Месопотамия, изобщо в целия Плодороден полумесец. С налагането на юдаизма, с превръщането на яхвисткия монотеизъм в неиконична религия и в съответствие със забраната за всякакъв вид визуализирано изображение на божественото присъствие рязко се засилва нагласата да се отричат физическите аспекти в понятията *целем* и *демут*.

Така се оформя един радикален и онтологически непреодолим (поне не и със средствата на логиката и научния разум) проблем. Човек прилича на Бог, затова е създаден като комбинация от тяло и дух, но Бог в същото време не прилича на него и няма тяло. Дълга задача би било описанието на

---

[6] Ще приведа само някои между най-известните примери: Изход 24: 10, където се говори за нозете на Бога; Изход 33: 3, където Яхве отказва да върви между своя народ, за да не го изтреби, ядосан от твърдоглавието му. След това идва поредицата от описания, направени от различни пророци, например в 3 Царст. 22: 19 пророк Михей разказва как е видял Господ „да седи на своя престол“; нещо подобно разказва и пророк Амос: „Видях Господа да стои над жертвеника...“ (Ам. 9: 1). Много известни са описанията на пророк Йезекиел: „И видях като че светнал метал, като че огнен изглед вътре в него наоколо – от бедрата му и нагоре; от бедрата му и надолу видях нещо като огън...“ (Иез. 1: 27); на пророк Исая: „...аз видях Господа, седнал на престол висок и издигнат, и полите на одеждите Му пълнеха целия храм“ (Ис. 6: 1); и на пророк Даниил: „...облеклото Му беше бяло като сняг и космите на главата му – като чиста вълна“ (Дан. 7: 9). От тях именно черпи образност християнската иконична традиция, в която Бог е представен като белокос и белобрад възрастен мъж, седнал величествено на огнен трон, макар че тази традиция е в пряко противоречие с твърдението за непредставимата безтелесност на Бог.

различните реторични похвати и философски стратегии, които си поставят за цел да преодолеят очевидния парадокс. Грубо казано, преобладават онези решения, които извеждат на преден план термина *прилика*, разбирайки го само в духовен аспект. Следват случаите, в които равнопоставено се интерпретира и терминът *образ*, само че притиснат в измеренията на нетелесното посредством някакъв телеологически, нескриваемо садистичен ход.

Пристъпвайки отвъд пространството на религиозната философия и опитите да бъде постигнато някакво разумно решение на въпроса как изглежда юдейско-християнският Бог, попадаме пред друг – пак философски, но този път светски – проблем на битието в библейския свят. Говорейки за човека, можем ли да разположим традиционната релация тяло–дух в онази остро дихотомична рамка, която познаваме от философското мислене в Древна Елада например? Това е труден и сложен въпрос, затова предлагам да тръгнем към него с една развлекателна притча, разказана в частта *Агада* на вавилонския Талмуд.

> Някой си Антонин се обърнал към рави Йехуда Княза с един сериозен въпрос: как е възможно и тялото, и душата да се избавят от наказание в отвъдния свят? Нали тялото е способно да каже: душата е виновна, тъй като от деня, в който ме напусна, останах да лежа в гроба неподвижно като камък. Душата пък може да отговори: тялото е виновно, защото от онзи ден, в който го напуснах, все хвърча във въздуха като птица и не съм в състояние да греша.
>
> Рави Йехуда му отговорил със следната притча. На какво бихме оприличили това положение? На един цар от плът и кръв, който имал прекрасна градина с узрели плодове. За да я опази, той назначил двама надзиратели – единия куц, другия сляп. Куцият казал на слепия: виждам хубави плодове в градината, хайде, качи ме на гърба си, за да ги стигнем и да похапнем. Речено-сторено. Куцият се качил на гърба на слепия, двамата си набрали плодове и яли. След няколко дена дошъл собственикът на градината и казал: къде са хубавите плодове? Хромият отговорил: нима имам крака да ги стигна? Слепият казал: нима имам очи да ги видя? Какво направил тогава царят? Той накарал куция мъж да се покатери на гърба на слепия и ги наказал заедно. Ето, така и Светия, да бъде благословен, взема душата, поставя я в тялото и ги наказва заедно. (B. Sanh. 91 a–b, преразказано по Patai 1980: 218–219)

Притчата илюстрира добре онзи възглед за отношенията между тялото и душата, който доминира в Еврейската Библия и навярно е бил най-широко разпространен в литературата на Древния Израел[7]. И тук, както и по-къс-

[7] В духа на нейното послание пише и Питър Браун: „За евреите ежедневният конфликт между тяло и разум е засенчен от по-могъщ и важен дуализъм. Цялото човечество стои пред величието на Бог като различно и подчинено Нему. Тяло и душа са изправени заедно пред Него: Той ги е създал заедно и заедно ще ги съди“ (Браун 2003: 59). Браун впрочем твърди също така, че „в юдаизма има малко място за благосклонния дуализъм [тяло–разум], обобщаващ така уместно моралното здравомислие на управляващите класи в езическия свят“ (пак там: 58). В този случай той има предвид юдаизма от последните векове преди новата ера, чиято идеология на сексуалното въздържание силно преуве-

но, в писанията на класическите равини, няма да срещнем острия онтологически дуализъм тяло–душа, типичен за гръцките философски традиции. Причината едва ли се крие в нещо, което бихме дефинирали като системен отказ от възможността да се мисли светът по принципа на бинарното мислене, принцип, характерен за всяка цивилизация от патриархален тип. (Всъщност етиологическият наратив в началото на Битие ни дава идеален пример за това как от „хаоса" се създава космос чрез конструиране на поредица от опозитивни двойки: небе–твърд, вода–земя, светлина–тъмнина и т.н.) По-скоро става въпрос за разлика, която засяга точно и специфично релацията тяло–душа; тя се изразява в липсата на силно опозитивно напрежение между тях, в нагласата да се възприема създанието човек като изначално телодушевна цялост[8].

Изглежда съблазнително да помислим, че в това отношение Еврейската Библия проявява някаква особена склонност към независимост и оразличеност спрямо съвременните ѝ ментални традиции, но по-скоро става въпрос за нейната вписаност в друга, не така популярна на Запад традиция, специфична за древния Близък изток. Влиянието на християнската религиозна доктрина ни пречи да забележим, че според Еврейската Библия сексуалността например (типично „телесна" функция) не се появява в резултат на „падение", а на познание; че тялото не е маловажно в сравнение с душата, а единствената възможност да се изпълни свещеният договор, постулиран многократно от Бог в срещите му с избрани мъже, като се почне с Ной: „плодете се и се множете, и пълнете земята..." (Бит. 9: 1). За Древния Израел сексуалният аскетизъм по принцип не представлява традиция; според всичко, което знаем, той е започнал да се практикува сравнително късно, в последните векове преди новата ера, при това като изключение, в отделни юдейски секти, подобни на общността от Кумран. Отношението към тялото, искам още един път да подчертая, е преобладаващо положително; неговото благосъстояние (здраве, сила и красота) се възприема като награда от Бога, спечелена с подходящи помисли и дела[9]. Библейският човек, с други думи, по принцип е здрав и красив тогава, когато съблюдава Божиите разпоредби за човешкото битие. Отклоненията се появяват с повествователна и символична цел – щом наративът (като всеки литературен разказ) се опита да използва контраста (или парадокса, или внезапното преобръщане) като похват за конструирането на интересна и въздействаща фабула.

личава, тъй като черпи своите заключения почти изцяло от едно изключение, каквото е общността в Кумран. Наблюденията му на практика не засягат библейския текст, както и философията на класическа Елада.

8 И така пак се връщаме към проблема за „образ" и „подобие" на абсолютната цялост Бог.

9 Добруването на тялото принадлежи към категорията на Божиите дарове, или, както казва Клаус Вестерман, то е резултат от „дара на благословията", защото „благословията означава изобилие, богатство, разцвет, успех, щастие; и всяка от тези категории включва в себе си красотата по най-различни начини" (вж. Westermann 1997: 586).

Тази философия на телодушевната цялост намира отражение и вербален израз в библейския текст. Дейвид Клайнс е описал конкретна дискурсивна стратегия, наречена от него „език на свързването“ (language of conjunction). Тялото и душата, изречени в определени понятия, или части от тях са представени в естествено сътрудничество помежду им; липсва противоречие или напрежение в техните отношения; сговорът им напомня за поведението на двамата пазачи от притчата на рави Йехуда Княза[10]. Тази ситуация, в която „тялото и Азът [the self] са в хармония“ (Clines 2001: 153), Клайнс посочва като „норма“ и „обичайна реторика на тялото“ (ibid.: 152) в древноеврейската книжнина.

И все пак увлечението да се говори за еврейското мислене като за изключение от някакво правило, даже ако това е само правилото на западната философска традиция с корени в Древна Елада, не трябва да надхвърля определени граници. В Библията можем да срещнем и дискурсивни ситуации, които изразяват съзнание за отделност, независимост и дори конфликтност между тялото и душата. В почти всички случаи противопоставянето дава предимство на душата над тялото, макар че идеята за душа също се появява по специфичен начин. Ще илюстрирам това твърдение с пример, взет от Глава 32 в *Книга на Йов*. Самата стратегия за означаване на опозицията тяло–душа можем да наречем заедно с Дейвид Клайнс „език на разделянето“ (language of disjunction).

„Завет направих с очите си да не помислям за девица“ – така започва една от най-известните оправдателни речи на многострадалния Йов. И понататък пледоарията му продължава да се разгръща чрез имплицитното позоваване на дуализма като естествено състояние на всеки човек и на човешката природа по принцип:

> ...ако ногата ми е бързала към лукавство (31: 5);
> ...Ако стъпките ми са се отклонявали от пътя и сърцето ми
> е следвало очите ми... (31: 7);
> ...Ако сърцето ми се е прелъстявало от жена... (31: 9)
> ...щях да си мълча и не щях да излизам вън от вратата (31: 34).

Ясно виждаме границата между тялото, метонимично представено с негови характерни части (крак, очи, сърце), и една друга инстанция на човешкото пребиваване в света, която можем да наречем душа, но най-вече заради западното си възпитание. По-скоро става въпрос за „себе си“, за психическа идентичност, която може да бъде сюзерен на тялото, щом човекът е добродетелен, но и негов васал. Подобна диалектика на политическите отношения впрочем ясно подсказва самият текст. Заветът във фразата „завет направих с очите си“ е типичният *берит*, или договор, който се е сключвал в множество ситуации с търговски, политически и битов харак-

[10] Подробно, с множество примери вж. Clines 2001: 152–156.

тер. Тялото е представено като относително самостоен агент на човешкото битие, то е склонно да кривва от правия път. Азът на добродетелния мъж има за задача да го наблюдава и контролира не толкова в конкретни моменти и ситуации, колкото в резултат на един „вечно" сключен договор помежду им, подобен на договора между Бог и човек. В нормалния случай отношенията между Аза и тялото нямат войнствен характер; те приличат на добре изработен пакт за мирно съвместно съществуване, според който двете страни могат да се съветват помежду си и да договарят условията на взаимноизгодния мир[11].

Тук бих искала да вметна една забележка, която може да ни послужи в по-нататъшните разсъждения върху телесните аспекти в поведението на библейския мъж. Сърцето (лев) в древноеврейското символично мислене не съвпада със западната литературна идея *сърце*, формирана от романтизма насам. *Лев* не означава нито „душа", нито дори място на чувствата и емоционалното преживяване. Сърцето според Еврейската Библия е седалище на разума, онази инстанция, която мисли и взема решения, полезни за цялата личност. Така се оформя една тройна инстанция за реализация на човешкия опит: тяло–сърце–Аз/душа. Виждаме я открито обрисувана в Псалм 15:

> Затова се възрадва **сърцето** ми, и се възвесели **езикът** ми;
> а още и **плътта** ми ще почива в надежда,
> защото Ти не ще оставиш **душата** ми в ада...
> (15: 9–10, подч. м. – М. К.)

Освен с реториката на договорните отношения тялото на библейския човек се появява описано и с дискурса на ритуалните практики; то е главният обект на съграждане, дисциплиниране и усъвършенстване в безбройните закони и норми, които регулират битово-религиозното поведение на мъжа и жената в Древния Израел. Книги като *Левит* и *Второзаконие* са ис-

---

[11] Подобна сговореност е характерна както за „добрия", така и за „лошия" библейски човек. Ето няколко примера за втория случай, взети от псалмите:

„...устата си отваряш за злодумство и езикът ти коварство плете" (49: 19);

„...с езика си ще поразят сами себе си" (63: 9).

или от книга *Притчи Соломонови*:

„Ленива ръка докарва сиромашия, а ръката на прилежните обогатява" (10: 4);

„Горделиви очи и надуто сърце, с които се отличават нечестивците, е грях" (21: 4).

Във всички случаи прави впечатление добрата координация между двете инстанции на човешкия опит; тя ни напомня за генеричното същество *адам*, което получава последователно тяло и дух, но бързо се научава да ги използва стратегически едновременно, както в сложното сетивно-познавателно действие, извършено от Ева: „Видя жената, че дървото е добро за ядене и че е приятно за очите и многожелателно, защото дава знание, взе от плодовете му и яде... Тогава се отвориха очите на двамата и разбраха..." (Бит. 3: 6–7).

тински механизъм за управление на човешкото тяло, те му предписват една толкова изчерпателна и детайлна стратегия на чистота и съвършенство, че биха могли да им завидят всички държавни политики за профилактика на населението в модерния свят. Библейският човек е здраво въдворен в изложените там норми на поведение: какво да яде и какво да отделя, как да се очиства и лекува, как да се пази от зарази, да се облича, да се бръсне и т.н. Ако сглобим норма по норма, правило по правило дискурса на указанията, пред нас ще се появи идеалното мъжко тяло.

Тук обаче би трябвало да си зададем няколко логични въпроса. Защо се налага такава подробна система от регулации? Какви са причината и целта на този стриктен надзор? Кое налага неговото вместване в сърцевината на еврейското Свещено писание?

Най-краткият и обобщен отговор се крие в природата на завета, сключен между Бог и Аврам, а оттам нататък между Бог и всеки нов патриарх/водач на еврейското племе. Избирайки Израел за своя народ, Бог го сакрализира; изборът осветява всеки настоящ и бъдещ израелтянин, както и цялата общност във всяка епоха на нейното съществуване. Да бъдеш свещен (кадош) обаче не е просто даденост, състояние, което навличаш като дреха веднъж и завинаги. То е най-вече процес, който изисква несекващи грижи и задължения да бъде опазена свещената чистота. Статутът *кадош* се превръща в реалност единствено чрез умението да се практикува дълга поредица от норми и правила[12]. Сред тях важно място заема и поддържането на тялото. За разлика от християнския отшелник светец, който пренебрегва своето тяло за сметка на душата и така се чувства/възприема все по-достоен и възвисен, идеалният мъж на Еврейската Библия трябва да се грижи едновременно и за тялото, и за душата си. Телодушевното съвършенство е единственият възможен начин да бъде опазена изначалната, райски блажена прилика с Бог; само чрез него човек може да постигне земното битие „по образ и подобие“ на своя създател.

С особена стриктност са задължени да бъдат *кадош* хората, които се намират най-близо до Бога, тези, които могат да общуват с него от името на цялата общност – свещениците (коеним) и левитите:

> Те трябва да бъдат свети пред своя Бог и не бива
> да безчестят името на своя Бог; защото пренасят жертви Господу,
> хляб на своя Бог, и поради това трябва да бъдат свети. (Лев. 21: 6)

Книга *Левит* излага сложна система от правила за тяхната чистота, на първо място като чистота от телесен порядък. Потомците на Аарон не бива да се „оскверняват с допиране до кого и да е от народа си“ (21: 4), не

[12] Навярно най-известната книга, която се занимава с „кода на чистота и омърсеност“ в Еврейската Библия, е *Purity and Danger* на Мери Дългас (Douglas 1966).

бива да бръснат главите си, да подстригват края на брадата си и да правят резки по тялото си (21: 5)[13]. Свещеник не може да бъде човек, който има някакъв телесен недостатък (21: 18); никой със „строшена нога" или „строшена ръка" не бива да пристъпва към жертвеника (21: 19), нито пък гърбав, дръглив, крастав, келяв и белязан с бяло в окото (21: 20), както и прокажен, и човек, който се е докоснал до „нечиста гад" или има течение (22: 4–5).

Разбираемо е да се почудим какъв е смисълът на тази откровена дискриминация по телесен статус. И дали не става въпрос за някакъв особен, свещен егоизъм, с който Яхве заделя за себе си най-добрите мъжки тела? Донякъде всъщност отговорът на втория въпрос може да бъде и положителен: хората, които са най-близо до него, трябва да бъдат съвършени, защото тяхното съвършенство е доказателство за собственото му умение да извае човека безгрешен, при това по свой образ и подобие. Казано в обратен ред, красивият, здрав и силен мъж е доказателство за красотата и силата на Бога, макар че сравнението може да бъде само типологическо и напълно невъзможно по степен или едновременност на всички идеални качества. Всеки недостатък, от гърбица до течение, накърнява естествената цялост на тялото, дадено на човека в Еден; всяка дисфигурация подрива Божия замисъл. Подобна пряка зависимост може да ни се стори твърде елементарна или принизено буквална, но тя се старае да изрази не нашето, нито пък християнското по принцип мнение за съотнасянето между божествено и човешко. Става въпрос за цивилизация, която по принцип мисли света като магическо единство на всички видове възможно присъствие с пряка зависимост между появата на едно и изчезването на друго нещо, включително в плана на материално-телесното. Достатъчно е да си припомним онази част от Божиите наредби, която може да бъде наречена и код на прякото съотнасяне между две тела:

> Който убие човек, да бъде умъртвен...
> На оногова, който причини повреда върху тялото на ближния си,
> да се направи също каквото той е направил:
> строшено за строшено, око за око, зъб за зъб;
> както той е причинил повреда човека, тъй и нему да се направи.
> (Лев. 17: 19–20)

Lex talionis, законът за адекватното възмездие, може да изглежда жесток, примитивен и „нецивилизован" от гледната точка на модерния свят, но

[13] По това те приличат на назореите, или посветените на Бога, които споделят същите правила. Да си спомним какво се случва със съдията назорей Самсон: щом изгубва косата си, той изгубва и връзката с Бог, а оттам и силата на своето тяло, породена чрез тази връзка. Историята на Самсон е чудесен пример за магическата неразделимост на душата от тялото в битието на библейския мъж.



той всъщност е безотносителен към (нашата) идея за нравствени ценности; характерът му е преди всичко религиозен. Както всички закони от Кодекса на Мойсей, и той е насочен към опазване на първичния ред, въдворен още по време на Сътворението. Тялото тук е сцена, върху която се разиграва човешкото битие. Да нарушиш съвършенството на тялото, дарено от Бог (и прилично Нему), означава да посегнеш върху (замисъла на) самия Бог. Възмездието, което връща същото действие в обратна посока, поправя нарушеното равновесие, възстановява нещата по техните първични (идеални) места.

Библиография

Библия. (1992) София: Синодално издателство. [При цитирането в текста са посочени съответно книгата, главата и стихът.]

Браун, П. (2003) *Тялото и обществото. Мъжете, жените и сексуалното самоотричане през ранното християнство.* София: Агата-А.

Кирова, М. (2005) *Библейската жена. Механизми на конструиране, политики на изобразяване в Стария Завет.* София: Стигмати.

Augustine. On the Soul and Its Origins, 4.20. – Достъпно на: <http://www.newadvent.org/fathers/15084.htm> (New Advent, Fathers of the Church) (20.06.2015)

Clines, D. (2001) The disjoined body: The body and the self in Hebrew rhetoric. – In: G. A. van der Heever and S. W. van Heerden (eds.). *Biblical Interpretation.* Pretoria: University of South Africa, pp. 148–157.

Douglas, M. (1966) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London and New York: Routledge & Kegan Paul.

Moore, S. (1996) *God's Gym. Divine Male Bodies of the Bible.* London and New York: Routledge.

Origen. Homilies on Genesis, 1.13. – Questia. – Достъпно на: <http://www.questia.com/library/88939421/homilies-on-genesis-and-exodus> (20.06.2015)

Patai, R. (1980) *Gates to the Old City. A Book of Jewish Legends (Agadot).* New York: Avon Books.

Philo. On the sacrifices of Abel and Cain, 29–95. Translation from Colson and Whitaker, Philo, vol. 2. – Достъпно на: <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book6.html> (20.06.2015)

Sarna, N. M. (1989) *JPS Torah Commentary: Genesis.* Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Von Rad, G. (1973) *Genesis.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Wenham, G. J. (1987) *Word Biblical Commentary. Vol. 1: Genesis 1–15.* Texas: Waco.

Westermann, C. (1997). Beauty in the Hebrew Bible. – In: A. Brenner and C. Fontaine (eds.). *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches Methods and Strategies.* Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 584–602.

THE PERFECT BODY. IMAGINING THE UNIMAGINABLE IN THE HEBREW BIBLE

Milena Kirova

Abstract

Usually, when speaking about the human body in the context of its biblical representation, we face a dilemma which seems to have no rational solution possible. According to Genesis, the human being(s) has been created "in the image of God", yet God has no physical body/image. The paper first focuses on various interpretations of this logical discrepancy, then proceeds to a much larger array of problems, beginning with the debate on the anthropomorphism of the Hebrew God. Among the problems discussed are also the lack of acute ontological dualism body-mind in the Hebrew Bible, the specific appreciative attitude towards the human body, the strategies of its representation in the narrative, and the rules of its normalization in the legal discourse of the Bible.



„ТУРСКОТО ВРЕМЕ“ В КУЛТУРНАТА ПАМЕТ НА БЪЛГАРИТЕ



Анна Алексиева

Всеки национален метаразказ е съставен от опорни сюжетни ядра, които имат претенцията в някаква хронологическа последователност да представят важните събития в живота на нацията. Такива сюжетни ядра обикновено са повествованията за основаването на държавата и културния ѝ разцвет, за предците и владетелите ведно с водените от тях войни. Значими са не само събитията, предизвикващи национална гордост, но и моментите на поражение, които захранват мотивите за саможертвата, претърпяното страдание, мъченичеството. В този смисъл не е случайно, че периодът на османското владичество се превръща във фундамент на българския национален разказ. С травматичния си потенциал този период активизира крайно емоционални оценки, които се ползват с обществена чуваемост. Нещо повече, стъпвайки върху някои определения за националните митове, можем да кажем, че тези оценки придобиват статута на най-авторитетна, „парадигматична истина“ (Lincoln 1989: 24–25; Тодорова 2009: 214). И макар че в постсоциалистически условия се правят опити за усъмняване в този статут, за разколебаване на твърдите националистични възприятия, наративът за „турското време“ продължава да функционира в културната памет на българите с конотации предимно от сферата на ужасно-трагичното.

Тези конотации се задействат сравнително късно. Откъслечни сведения за първите векове на османска власт черпим от някои жития, служби и приписки, които имат за цел не толкова да осмислят политическото статукво, колкото да утвърдят превъзходството на християнската религия. Затова в житията на някои новомъченици, предпочели смъртта пред промяна на вярата, основният акцент е върху твърдостта в отстояването на страданието, а не върху националния маркер. В житието на Георги Софийски, написано през XVI в. от поп Пейо, героят непоколебимо заявява на своите мъчители: „Рекох ви веднъж и дваж, че аз от своята вяра няма никога да се откажа, та ако щете хиляди мъчения да ми нанесете.“ Понасянето на изтезанията задейства идентификации с фигурата на Исус Христос. Затова ненапразно един от героите в текста – съдията турчин, който осъжда на смърт мъченика, се обръща към събралата се тълпа с думите: „нека грехът

за него легне върху вас и вашите души“ (Динеков, съст. 1967: 496) – думи, които очевидно повтарят изреченото от Пилат Понтийски пред евреите. И макар че в последвалите столетия подобни извори се тълкуват като знак за противодействие срещу османската власт от позицията на формирано национално съзнание, в тези текстове всъщност личи най-вече отстояване на религиозната принадлежност по модела на евангелския сюжет.

По-отчетливи рефлексии върху периода на османското владичество се наблюдават в историографските текстове от XVIII в. В „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски този период за първи път е назован „робство“ (Данова 2010), като тази метафора запазва учудваща дълголетност чак до съвременността. „Поробителите“ от своя страна са наречени „турци“ – понятийна неточност, която се възпроизвежда и в днешните български популярни представи, безразборно смесващи думите „турски“ и „османски“. Според Паисий турците „държат в робство и угнетяват българската земя“. В текста накратко са споменати и най-неприемливите им деяния: превръщането на църкви в джамии, убийството на „първите и предни християни“, ограбването на имотите им. Същевременно тези посегателства са ситуирани предимно в миналото, когато, пише Паисий, българите имали „скръб върху скръб и жалост върху жалост“. С времето свирепостта на турците намаляла, те усвоили „много от християнския ред и право“ и дори се засрамили от предишния си нрав. За Паисий далеч по-проблемно се оказва поведението на сърбите, които преиначават фактите от българската история; на русите, които омаловажават българските постижения; и особено на гърците, които заплашват българите с културна асимилация. Нещо повече, според Паисий тъкмо гърците са причина за идването на османците на Балканите. От коварство и завист техният „цар Мануил повикал изпърво турците против България и ги пуснал през море и по сухо срещу България. Така се почнала войната най-напред чрез гърците против България и цар Шишман“ (Паисий Хилендарски 1972: 142–147). Същата версия – за предателството на гърците, довело до османското владичество – се появява и в „История во кратце о болгарском народе словенском“ от йеросхимонах Спиридон. В нея се актуализира и популярният мит за злосторния гръцки патриарх, който посъветвал султан Селим II да избие българския политически и интелектуален елит – действие, определено като „второто опустошение на България“. Така, чрез историографските текстове от XVIII в., се утвърждава митологемата за „двойното робство“ на българите. Веднъж *политическо*, причинено от османците, което обаче, при все че е констатирано, през този период не поражда каквито и да било идеи за съпротива или за пречертаване на геополитическата карта. И втори път – *духовно робство*, което е по-голямата беда, защото е причинено от гърците, които подмолно се стремят да наложат своя език и култура.

През следващото столетие тази двойствена митологема се разполовява ту към единия, ту към другия си полюс в зависимост от типа публичност, който я излъчва. В легалната публичност, намерила израз най-вече в



българските издания, отпечатани в Цариград, се откроява представата, че периодът на османското владичество, особено във времето на Танзимата, предоставя възможност за прогресивно обществено развитие. Една част от българските интелектуалци виждат в Хатишерифа и в Хатихумаюна реализация на просвещенските идеи, а във фигурата на султаните Махмуд II и Абдул Меджид I те разпознават стереотипа на просветения монарх. В областта на литературата се създава цяла поетическа линия – т.нар. даскалска поезия, – която ентусиазирано възхвалява проведените реформи в империята, приема със задоволство обещанието за справедливо законодателство и равни граждански права и като цяло утвърждава представата за спокоен и хармоничен обществен живот под мъдрото управление на султана. Само един детайл нарушава социалната идилия и той е свързан с действията на Цариградската патриаршия, която възпрепятства създаването на самостоятелна българска екзархия. Силно критична към поведението на гръцкото духовенство, легалната българска публичност упорито отбягва понятието „турско робство", но затова пък охотно говори за „задушливия гнет на фенерското иго". Петко Славейков например е убеден, че „нашето съвършено пропадане като народ може да ни дойде от тези, с които имаме религиозно сродство", тоест от гърците, от проводниците на „духовното робство". И обратно, „нашето спасение лежи при тези, с които нямаме никакво язично, ни религиозно сходство", тоест турците, които поради крайната си различност не могат „в нищо да нарушат основата на народността ни" (цит. по Хранова 2011: 416). На турците впрочем в лицето на султана се възлагат немалко надежди за избавление от гръцките посегателства, както се вижда от следните стихове, вписващи се в жанра на споменатата даскалска поезия: „Славний Абдул Меджид Хан / той от гърците ще ни избави / и що ще просими ще ни подари / като на верни подданници" (Пазете ся, мили братия 1860). По правило легалната публичност е силно загрижена за просветното и църковното развитие и открито се противопоставя на набиращите актуалност през 60-те – 70-те години на XIX в. възгледи за промяна на политическото статукво. В издателската платформа на излизащия с подкрепата на правителството вестник „Турция" се пропагандират „братството и съгласието помежду децата на същият баща – султана" и необходимостта от противодействие на „революционерните и безнравствените идеи" (Уводна статия 1864). А списанието с просветителски профил „Читалище" категорично се отграничава от поривите за въоръжена борба против властта и призовава към „тихо и законно обществено възраждане чрез науката" (Обявление 1870).

Поривите за въоръжена борба идват от полето на емигрантската публичност, която оценява периода на османското владичество от съвсем различна перспектива. Разбира се, в говоренето на тази конспиративна спрямо властта среда мотивът за „двойното робство" продължава да е актуален. Георги Раковски твърди, че гръцките духовници „горят непрестанно български книги", „силят българи да говорят гръцки" и ги „държат

във всегдашно духовно робство“ (Раковски 1983: 390). Любен Каравелов е категоричен, че „в последнйото време почти сичките гръци [...] са станале турски шпионе“, а „който е приятел на турците, той не може да бъде наш брат и съюзник“ (Каравелов 1873: 1). Дискурсът на идеолозите на национализма изобщо е доста враждебен спрямо съседите, както личи от изказванията на Христо Ботев, според когото Гърция е „традиционна неприятелка на сичко, щото е славянско“, Сърбия „иска да оплете своята собствена кошница и не иска да знае за съществованието на българският народ“, а Румъния „препятствува на нашата емиграция да помогне на своето потъпкано и поробено отечество“ (Ботев 1875а: 1). В реда на враждебните образи често попада и Европа, чиято проблематичност се търси в отстъплението от просвещенските ценности, които сама е изобретила: от една страна, тя прокламира човеколюбие и толерантност, а от друга, безучастно наблюдава кръвопролитията на Балканите. В някои случаи (вероятно като контраотговор на прокарвани в публичността русофилски нагласи) панславистките амбиции на Русия също са дискредитирани и в определени емигрантски среди се заговорва за „руската убийствена политика за българите“ (Раковски 1861).

Сред многобройните мултипликации на вражеските сили обаче фигурата на османците безспорно взема превес. Така че независимо че реториката на революционерите включва говорене за „духовното фанариотско робство“, за „европейското туторство“, за руската заплаха или за натиска от страна на съседите, очевидно най-големият проблем остава османското владичество, чиято негативност е осмислена в два глобални плана. Първият е свързан с буквалната, физическата агресия, която „поробителите“ упражняват върху българите. Немалко публицистични и художествени произведения представят ужасяващи картини на посечени деца, обезчестени жени и подлагани на неимоверни мъчения мъже. Тази нескончаемост на страданието се откроява още на равнище заглавие: „Страници из книгата за страданията на българския народ“ се нарича най-представителната книга на Каравелов, публикувана в Русия (1868). В редица случаи изобразените мъчители са делибашии или пък кърджалии, а както изтъква Васил Друмев в предговора на „Нещастна фамилия“, последните са били не само „нам“, а и на „нашето честно правителство големи врази“ (Друмев 1960: 17). Независимо от това обаче акцентът върху етническата им другост и върху нехристиянското им вероизповедание задейства лесно идентификацията им с образа на представителите на властта, на османците като цяло, така че в текстовете на революционерите понятията „кърджалии“, „разбойници“, „турци“, „поробители“ функционират като синоними. От една страна, изстевателствата на „турците“ са представени като ритуална демонстрация на тяхната надпоставеност, което ги приближава към фигурата на политическото чудовище, описана от Мишел Фуко (2000: 96–125). От друга страна обаче, техните действия носят белега на необяснимия с нищо произвол, което ги превръща във всекидневно, банализирано зло. И това делнично,

сляло се с бита зло според идеолозите на национализма определя живота на българите в продължение на пет столетия.

Отвъд физическите посегателства вторият план на негативизиране на османското владичество се прицелва в неговата цивилизационна безперспективност. Според революционно настроената българска интелигенция Османската империя е духовно и политически изчерпана реалия, която носи всички варварски белези на Ориента и е напълно неспособна на модернизиращи реформи. В дискредитираща перспектива се показват конкретни ситуации на отстъпление от европейските просвещенски ценности, прояви на беззаконие, културна изостаналост и религиозен фанатизъм, като отделните случаи се представят за общо правило, за цялостно провеждана политика. Популяризират се текстове, тематизиращи пикантни и сензационни детайли от т.нар. турски начин на живот. Особено внимание се отделя на сюжета за цариградските хареми, представени в аморална светлина. Неслучайно Христо Ботев се кани да преведе книгата „Турците и техните жени, султанът и неговият харем“ от Осман бей, както и мемоарите на майка му Мелек ханъм „Тридесет години в турските хареми“, за да докаже нетолерантното и ретроградно отношение към жената в Империята. Цивилизационната изостаналост на Турция се тълкува като пагубна за подчинените ѝ южни славяни, за които единственият възможен изход, поне за националните идеолози, е революцията. Според Ботев „сляп тряба да бъде онзи, който не види, че Турция умира и че за да можеме да живееме ние, то не ни остава друго нищо, освен да извикаме [...] „време е!“ и да повдигнеме и нашият многострадален народ на оръжие“ (Ботев 1875б: 1).

И така, през периода на Българското възраждане съществуват две противоположни оценки на османското владичество: едната, произхождаща от българските интелектуални кръгове в Цариград, оценява позитивно османската политика, а другата, свързана с революционните среди, изтъква нейната неадекватност и призовава към въоръжена борба. Трудно е да се каже коя от двете идеологически линии взема превес през самото възрожденско време. Но доколкото революционната позиция е актуална повече в емигрантски контекст, извън който е цензурирана и „тайна“, вероятно тя получава по-малка обществена видимост. За сметка на това след Освобождението на България от османска власт, когато започва целенасоченото конструиране на българския „голям“ исторически разказ, който трябва да легитимира националната идентичност, тогава тъкмо гледната точка на революционерите постига отчетлива идеологическа преднина. Процесът на крайното дискредитиране на османското владичество, разбира се, е постепенен и разгърнат във времето. Тази постепенност се откроява дори и в текста, сочен за пръв български роман – „Под игото“, – написан от Иван Вазов с интенцията да се покаже нерадостното битие на българите през османския период. Наред със сцените на страдание обаче в текста издайнически присъстват и мотивите за празнуването, за идиличния бит и за народното веселие. „При другите си лошавини игото има и една привиле-

гия – четем в романа – да прави народите весели [...]. Един народ поробен, макар и безнадеждно, никога не се самоубива; той яде, пие и прави деца. Той се весели“ (Вазов 1975: 78).

Безспорно зад подобни констатации се крие и разочарованието от следосвобожденската действителност, изпълнена с политически сблъсъци, социални конфликти и нестабилни държавни институции. Проблемността на тази действителност задейства носталгични погледи назад, към отминалото „турско време“, което се освобождава от негативните си робски конотации и се представя в романтично-утопична светлина. В разказа на Михалаки Георгиев „Разкумил кума си!“ то е идеализирано в плана на законността: „у турско време – твърди героят в текста – ще се случи, и то редко, у годината веднъж, по некоя ата, та се убие, я нарани човек и никога не е оставал убиецът неуловен, макар че турците имаха по-малко заптии, отколкото сега има началници“. В същия разказ османският период носи характеристиките на безкористните духовни стремежи: „у турско време имахме даскали [...]. Хем децата учеха, хем черковния ред държаха“. Най-сетне според цитирания текст периодът се отличава с висок морал: „У турско време хората гледаха преди всичко своя хърз, своята чест, па после всичко друго!“ Тези възвишени ценности обаче се представят като безвъзвратно загубени в следосвобожденската ситуация. Поради това в текста реторично се поставя въпросът: „И за какво ли му требваше на руския цар да бие толкова път, да troши толкова аскер, да разсипва толкова злато – да ни освобождава!“ (Георгиев 1980: 434–437). В някои произведения фигурата на „поробителя“ се реабилитира, снабдява се с положителни качества за сметка на деидеализирания образ на „своето“. В друг текст на Иван Вазов – „Дядо Нистор“ – героят ненапразно заключава: „Не, не, имаше човещина у турците. Биеха, ама и милуваха... Милостив народ бяха. Ние сме зверове, боже, прости!“ (Вазов 1956: 188).

Носталгията към „турското време“, откроима в първите следосвобожденски десетилетия, започва целенасочено да се потиска. Още през 90-те години на XIX в. романът на Иван Вазов „Под игото“ получава сериозни критики и поради обстоятелството, че не илюстрира достатъчно категорично „робството“ със сцени на насилия и жестокости. Васил Балджиев например е крайно недоволен, че в това произведение „ние не виждаме в що се състои игото на българите, нито виждаме в що се състои тиранията на турците“ (Балджиев 1896: 49). Възраженията срещу романа не пречат в следващите години той да се утвърди като каноничен текст. Представата, че бележи жанрови начала и образци, съчетана с интерпретация, пропускаща неудобните моменти и наблягаща върху героиката, спомага за поместването на текста в раздела класика. Не така стоят нещата с цитирания разказ на Михалаки Георгиев, със стихотворенията, попадащи в обхвата на даскалската поезия, с публикациите в изданията „Турция“ и „Читалище“, които биват маргинализирани и с времето забравени. Някои автори, които през Възраждането не са потискали въодушевлението си към султана, след

Освобождението променят реториката си и заговарят за непоносимостта на османското владичество, наричайки го с вече институционализираното понятие „робство". Изследователката Албена Хранова проследява промяната на политическия речник по отношение на Петко Славейков, който сякаш забравя предходните си, утвърждаващи османската власт изявления и в речта си пред Учредителното събрание говори за „най-тежките и лоши времена на турското иго" (Хранова 2011: 417). Веднъж институционализиран, този дискурс все по-успешно се налага като безалтернативен в последвалите десетилетия. Особено в позициите на ляво ориентираните автори от 20-те и 30-те години на XX в., които най-категорично твърдят, че „туркофилската линия от епохата на Възраждането не е оставила завети, които да заслужат днес почит" (Бакалов 1983: 103).

Ала османският период не е само „най-тежкото и лошо време". Или по-точно, той е такова време само в едната си понятийна и ценностна оптика – тази на „робството". В битието си на „робство" османският период е символ на страданията, на петвековните кланета, на насилствените потурчвания и страшните еничарски корпуси. Освен че е „робство" обаче, османското време е и Възраждане. Във втората си ипостаса този период се характеризира с героика, революционна масовост („Хайдутството, пише Г. Бакалов, е било масово явление" (Бакалов 1983: 105), с извънредна смелост и жертвоготовност от страна на българите. Така чрез една на пръв поглед странна темпорална тъждественост османският период е едновременно и най-ужасното, и най-възвишеното време; той е епоха както на упадъка (рефериращ към кризата в Империята), на крайното унижение, така и на раждането на българската нация, тоест, своеобразен Златен век.

Тази двойна перспектива към османското владичество се радикализира още повече след настъпването на социалистическия режим в България през 1944 г. Чрез строго контролиране на издателската политика от съществуващите възрожденски текстове се преиздават най-вече онези от тях, които принадлежат към революционната идеология. Тогава окончателно се стабилизира и националният героичен пантеон, в който по правило, особено в ранните години на режима, не попадат възрожденските дейци за църковна независимост (те са определени като туркофили) за разлика от участниците в борбата за политическо освобождение, които заемат челните места в героичната йерархия. В някои случаи постфактум революционни идеи се приписват на личности (като Паисий Хилендарски, Софроний Врачански и пр.), които пряко не са заявявали принадлежността си към идеята за въоръжена борба срещу османската власт. Целта на социалистическата пропаганда обаче е да създаде представата за всеобща и повсеместна революция, взривила мрака на „робството".

„Робството" от своя страна е показано с най-апокалиптични черти. Според учебник по история от 60-те години на XX в. завладяването на българските земи от турците (завоевателите са наречени обезателно „турци") е свързано с масово унищожаване на цели региони, с „избиване, поробване

и прогонване" на местното население. Набляга се на предходния културен разцвет на тези региони, който спира с османското нашествие. „Цветущи дотогава градове и села били превърнати в развалини – твърди учебникът, – а земята – в пустиня." Единствената положителна черта на османското владичество е това, че то атакува „старата българска феодална класа". Ала и тук успехът е частичен, тъй като тази класа се отличавала с конформизъм, започнала да сътрудничи на властта и се „претопила в турско население", тоест не била напълно унищожена, както би се харесало на социалистическата историческа трактовка. Като най-потърпевши от „турския гнет" се представят обикновените български селяни, които постоянно са облагани с данъци, използвани са за безплатен труд, въобще експлоатирани са по „най-жесток и варварски" начин (Косев, съст. 1962: 78–80).

Едно от измеренията на варварството, върху което социалистическата пропаганда поставя особен акцент, е насилственото ислямизиране, довело до появата на помашкото малцинство. Особеният акцент е не защото социализмът приветства запазването на религиозната принадлежност – в марксическите интерпретации, както знаем, „религията е опиум за народите". А защото актът на религиозно посегателство, от една страна, разгръща възможност за натуралистично описание на османските злодейства, а от друга, той е в състояние да обслужи определени идеологически стратегии на режима спрямо мюсюлманското население в България. Тези стратегии, известни под името „възродителен процес", са аруменитирани с понятия, възкресяващи революционната реторика на XIX в.: думата „възродителен" би следвало да събуди асоциации с „възрожденското" време, а самата репресивна за мюсюлманите кампания да се схване като „исторически акт", опитващ се да заличи „последния белег на турското робство" и да утвърди „чистите извори на българския национален дух" (ЦДА 1985: 328). В помощ на пропагандата (разгърнала се особено интензивно през 80-те години на XX в. във връзка със завоя на режима в подчертано националистична насока) очаквано се ангажира и изкуството. Погледът към тази сфера няма как да подмине един от най-дискусионните сюжети (актуален впрочем и към днешна дата[1]), заформил се около филмовата продукция „Време разделно" (1987), нейната литературна първооснова (романа на Антон Дончев от 1964 г.) и изворов фундамент (хрониката на поп Методи Драгинов, сочена от Илия Тодоров (Тодоров 1984: 56–75) за мистификация от XIX в.). Демистифицирането на извора обаче, както и усъмняването в идеологическата безкористност на базираните върху него художествени произведения, почти не променя масовата възприемателска нагласа, според която въпросните творби (и книгата, и филмът) са исторически достоверни (а не фикционални) изображения, репрезентативни за насилията, които българите търпят през целия османски период.

---

[1] Вж. напр. наскоро публикуваната статия на Мариела Балева с показателно заглавие „Гавра с Антон Дончев и „Време разделно" (Балева 2014).

След падането на социалистическия режим през 1989 г. наред с критиките към тоталитарната идеология и евроинтеграционните амбиции започват и първите опити за деконструкция на утвърдените стереотипи за османското владичество. Симптоматично е, че най-радикалните от тях идват от страната на чуждестранни изследователи на българската история и култура. Така например най-критична към натуралистично представената жестокост в романа на Антон Дончев се оказва френската изследователка на българската литература Мари Врина-Николов. Тя подозира, че книгата „Време разделно" и заснетият по нея филм са поръчкови произведения, които обслужват възродителния процес. Това е така, защото те излъчват „силно послание на нетърпимост"; показват турците в едностранчива, силно негативна светлина; превръщат всичко в „кръв и насилие", в една „касапница", която актуализира крайни националистически митове (Врина-Николов 2002). Макар и да е по-умерена към творчеството на Антон Дончев, макар и да определя книгата му като „един от най-добрите български исторически романи", Мария Тодорова, която също работи в чужбина, все пак обръща внимание на това, че историческият контекст, в който това произведение е създадено, и още повече времето, в което е популяризиран филмът „Време разделно", неминуемо провокират възможността за етническо напрежение (Тодорова 2001: 7–30).

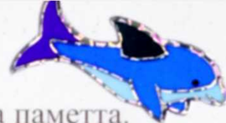
Срещу подобна възможност и изобщо срещу апокалиптичните обертонове, които обгръщат наратива за османското владичество, настояват и други чуждестранни българисти, като Бернар Лори например, който изтъква необходимостта от понятийно прецизиране в няколко насоки. Първо, по отношение на наложения термин „робство", който възхожда от романтическата традиция и не отразява действителна историческа ситуация. Второ, по отношение на определянето на владичеството като „турско", при положение че то очевидно е османско. Не на последно място Бернар Лори настоява за ревизиране на мита за петвековните трагедии и кланета, тъй като според изследователя те всъщност продължават трийсетина години, по време на т.нар. кърджалийски размирици (Лори 1997: 92–98). С това, че тъкмо тези размирици неправомерно създават негативна представа за целия османски период, се съгласява и холандският учен Махиел Кил. Според него тъкмо паметта за кърджалийското време, слята по-късно с впечатления от събитията около Априлското въстание (1876), които наистина са ожесточени, задават стереотипа за османското владичество. По този начин се утвърждава своеобразна синекдоха, една *pars pro toto*, която би следвало да се подложи на научно преосмисляне (Кил 2002).

Дали такова научно преосмисляне се състоя в българската академична наука, е въпрос, на който трудно може да се отговори еднозначно. Някои от учените, вписващи се в набиращото актуалност в постсоциалистическите условия либерално академично поле, на които не е чужд деконструктивисткият импулс, категорично се противопоставят на твърдия националистичен дискурс и особено на крайно травматичното понятие „робство". „Как да си

обясним парадокса – пита се Румен Даскалов, – че тъкмо националистичното съзнание не желае да се откаже от едно толкова унизително понятие? Може би с това, че заедно с термина „робство“ ще си отидат и героиката на съпротивата, патосът на страданието, а и оправданието с „тежкото положение“ (Даскалов 1994: 34). Цитираното изказване илюстрира разгърналите се през последните десетилетия оживени дебати за адекватността на понятието „робство“, при които се откроява и позицията на националистично настроената историография. Тя не само се оказа привързана към робската теза, но и обвинява учените, които не я поддържат, в чуждопоклонство и национален нихилизъм. Марко Семов например смята, че османският период в българската история протича именно като робство, което при това е не само политическо, а и цивилизационно: една цивилизация (азиатска) унищожава друга цивилизация (европейска) (Семов 2003: 22).

С годините подобни радикални реторики сякаш позагубват интензивността си в академичната сфера. В учебниците по история понятието „робство“ постепенно бива заменено с по-неутралния термин „владичество“. Въпреки това публичното пространство периодично е „взривявано“ от изказвания и декларации на авторитетни учени, които актуализират травматичния образ на „турското време“. През 2013 г. например тридесет и трима български учени и общественици изготвят открито писмо, адресирано до Народното събрание. Поводът, упоменат в писмото, е „110 години от Илинденско-Преображенското въстание и 100 години от зверските кланета (1913 г.) на мирното българско население в Одринска и Беломорска Тракия“. Настояването на интелектуалците е парламентът да приеме „специална декларация в памет на десетките хиляди българи“, избити по онова време от османската войска; така както по-рано същият този парламент е приел декларация „в памет на 19 жертви на т.нар. възродителен процес“. В писмото изрично се посочва, че мащабът на упражненото върху българите насилие е равносилно на „геноцид“. Неговото признаване от върховния орган на българската държавна власт е особено належащо „днес [...], пред лицето на засилващите се неоосманистки амбиции на ислямските сили в Турция да фалшифицират истината за робството, да обявят своите убийци за жертви, а християнските народи за палачи“ (faktor.bg 2013).

Сред подписалите писмото е историкът Пламен Митев, който през същата 2013 г. по друг повод (годишнина от Освобождението на България от османска власт) актуализира темата за статута на българите по време на османския период. На журналистическо питане как следва да се назове този период – „турско робство“ или „османско владичество“, Пл. Митев отговаря, че макар коректният научен термин да е „владичество“, понятието „робство“ също не бива да се игнорира, защото носи „силен емоционален заряд“. „Поколение след поколение – твърди той – нашите предци са били третирани като „рая“ (стадо), целият им живот е преминавал в борба за оцеляване, в страх и унижения, в насилие и беззаконие. Това не може и не трябва да се забравя“ (Митев 2013).



Изказването на Пламен Митев очаквано подхваща мотива за паметта. За културната памет, можем да добавим, ако следваме концептуализацията на Ян Асман. Той разграничава два типа памет: комуникативна, която е сравнително краткотрайна, защото обхваща спомените на съвременниците и си отива заедно с тях; и културна, която не отразява генерационни спомени, а митове. Културната памет надхвърля автобиографичното времетраене и делничната събитийност, обвързва се със символни фигури и празнични ритуали и фундира общностната идентичност (Асман 1997: 48–51). Очевидно наративът за османското владичество в битието му на робство заема основополагащо място в културната памет на българите. За този вид памет няма значение, че въпросното робство не е точно робство в историческия и политическия смисъл на думата; няма значение, че ужасяващите насилия не са еднакво интензивни през всичките пет столетия или че през самия XIX в. част от обществото симпатизира на османската власт. Културната памет не се интересува от фактическата събитийност, а от нейната митологична трансформация. Понятието „митологичен" в случая не е използвано в пейоративната му конотация на непременна „неистина". Обхватът му най-общо маркира постепенното производство на несвидетелски разкази и смисли за османския период, случило се след отмирането на комуникативната (поколенческата) памет. Чрез прононсиране на гледната точка на революционерите и маргинализиране на позицията на „еволюционистите"; чрез различни церемониали, чествания и издигане на паметници за героите; чрез оказване на нужното институционално внимание към последните (отразено в учебните програми и издателската политика) и пр., тези смисли започват да се втвърдяват в единен, лишен от противоречия наратив, в който „турското време" символизира ужаса, насилието, срама и спрялото развитие, чиито последици се усещат валидни и днес.

Този наратив, врязан дълбоко в българската културна памет (и обезателно със статута на „парадигматична истина"), се оказва по-устойчив дори от академичния метаразказ. Последният се отличава и с националистичен уклон (защото традиционно е „призван" да охранява националната идентичност), и с консервативност, която го прави трудно податлив на алтернативни идеологически атаки и опити за пренаписване. Неслучайно българският исторически и литературен канон е почти непроменяем от времето на социализма, което е съществен аргумент за способността му да удържа на политически промени и катаклизми. Ала дори и този консервативен институционален конструкт в последните десетилетия е обкръжен от партикуларни академични дискурси, които го обсъждат, критикуват, проблематизират. Съмнително е, че това обкръжаващо дискусионно поле в българска среда може да доведе до разпада на „големия разказ", прогнозиран от Лиотар. Но може, доколкото е възможно, да намали неговата националистическа радикалност, да овладее патоса му, да притъпи афекта от по-травматичните му сюжети.

Понеже е изтъкана от емоции, културната памет, обратно, страни от неутрализирането на тона, постоянно „съпреживява" тези сюжети в цялата

им драматичност и, нерядко в последно време, открито се противопоставя на опитите за научното им обективизиране. Добър пример в тази насока е обществената полемика, случила се през 2007 г. по повод проекта „Батак като място на паметта“, инициирал от Улф Брунбауер и Мартина Балева. Ще припомня, че академичната общност тогава се разделя на „пазители“ и „проблематизатори“ на „гранд наратива“. Първите (в лицето на тогавашния председател на Българската академия на науките Иван Юхновски, директора на Националния исторически музей Божидар Димитров, бившия директор на Института по история Георги Марков и др.) остро критикуват проекта и със съответни институционални механизми възпрепятстват определени негови активности: Етнографският институт при БАН например оттегля предложението си да бъде домакин на замислената изложба и конференция. От другата страна са някои либерално настроени изследователи (Иван Еленков, Александър Везенков, Румен Даскалов, Диана Мишкова и др.), които заговорват за упражнена „политическа цензура“ и за преформатиране на „едностранчивия официален популистки дискурс“ от времето на социализма в „необятна националистическа шир“ (Култура 2007). Двата академични лагера очевидно не са равностойни по политически и институционален ресурс, но наличието на втората група изследователи е знак за известно плурализиране на академичната среда и за усъмняване в хегемонията на метаразказа.

Това усъмняване обаче се приема като лична обида от жителите на Батак, като незачитане на жертвите и кланетата през „турското време“; предизвиква крайни националистически реакции, включително и заплахи за физическо посегателство, и в крайна сметка показва, че опитите за рационализиране на драматичния исторически сюжет, прокарани, макар и трудно, в иначе консервативната академична сфера (или в определени зони от нея), са напълно невалидни пред лицето на редовия българин, чиято памет непрекъснато захранва ужаса на „турската черна прокуда“.

Напрежението между академични и популярни възприятия стои в основата и на друга провалена инициатива, свързана отново с темата за „турското време“. През същата 2007 г. в Софийския университет е направена изложба със снимки от учебна практика на студенти, специализиращи история на България от османския период. Кадрите съдържат „информация за османското наследство, отношението към него, (пре)употребите му днес“ (Атанасов 2011: 557). За съжаление още на втория ден, въпреки охраната в сградата на Ректората, експозицията е поругана, а забележителните фотоси – облепени с лозунги, призоваващи към етническа разправа.

Както изглежда, никакви либерални послания или рационални академични аргументи не са в състояние да се справят с бушуващите национални енергии, особено на популярно, всекидневно ниво. Асман твърди, че в културната памет всякога има нещо тържествено, неделнично и сакрално. Наистина, в своя мъченически и героичен образ „робството“ е обгърнато с трансцендиращи импулси, довели в някои случаи и до реални кано-

низиращи практики (например обявяването на Левски за светец от т.нар. алтернативен синод през 90-те години на XX в. или съвсем официалното провъзгласяване на жертвите от баташкото клане за православни новомъченици през 2011 г.). Това не означава обаче, че ритуализираната, сакрална памет остава изолирана от „профанното“ ежедневие. Тъкмо обратно, тя се опитва да премоделира това ежедневие, задавайки му морални императиви; образци на вяра, доблест и отстояване на страданието, които следва да изпълнят живота „тук и сега“. В някои случаи свеждането на култа до обозрим, делничен хоризонт провокира изблици на т.нар. популярен, „фенски“ (Дичев 2012), „банален“ (Billig 1995) национализъм. Той се изразява в силно пристрастие към „своето“ и враждебно отношение към „чуждото“; в постоянно възпроизвеждане на етнически стереотипи; в радикални послания, закодирани в улични графити, субкултурни прояви, футболни сблъсъци и пр. Този тип национализъм вероятно стои в основата на поруганата студентска изложба за османското наследство и също така може би активира най-крайните обществени реакции по повод случая „Батак“.

Струва си да се запитаме тогава дали е възможно този тип делничен национализъм, „помнещ“ най-интензивно трагичните образи на „турското време“, да бъде смекчен, вкаран в някакви нормализирани рамки, подобно на все по-„омекващите“ твърди тези на официалния национализъм. Тъй като по правило той слабо се повлиява от нормативни изисквания и институционални вмешателства, изглежда, само в собствената му популярна, всекидневна среда можем да открием определени трансмисии, които да разколебаят радикалността му. Туристическите дестинации в Турция, османската кухня, музиката с ориенталски ритми, турските сериали и пр.[2] едва ли са в състояние да трогнат най-коравосърдечните националистически сърца, но могат да създадат усещане за близост и сходен манталитет, един особен балкански комфорт, който в някои случаи изтласква образа на вражеското в друга (западна, европейска) насока. Разбира се, налице е възможността някои от споменатите символи на османското наследство изобщо да не бъдат разпознати като такива, да бъдат мислени като българска „изконност“, а в случаите, когато това разпознаване се състои, да бъдат драстично отхвърлени. И все пак струва ми се, че тъкмо те, а не официалните дискурси, биха ревизирали част от стереотипите за „турското време“.

Библиография

Асман, Ян (1997) *Културната памет.* София: Планета 3.

Атанасов, Д. (2011) Маргинализацията на академичния исторически разказ. – В: *Маргиналното в/на литературата.* София: Издателски център „Боян Пенев“, с. 536–562.

Бакалов, Г. (1983) *Студии, статии, рецензии.* София: Български писател.

---

[2] Повече за тези явления на популярната култура вж. у Дечев, съст. 2010; Alexieva 2011; Atanassov 2013.

Балджиев, В. (1896) *Критика върху „Под игото“.* София: П. Калъчев и Сие.

Балева, М. (2014) Гавра с Антон Дончев и „Време разделно“. – Достъпно на: <http://pressadaily.bg/publication/35176-Гавра-с-Антон-Дончев-и-„Време-разделно“> (20.06.2015)

Ботев, Хр. (1875а) Букурещ, 27. марта. – *Знаме*, № 12.

Ботев, Хр. (1875б) Букурещ, 23. августа. – *Знаме*, № 25.

Вазов, Ив. (1956) Дядо Нистор. – В: Ив. Вазов. *Събрани съчинения. Т. 6.* София: Български писател, с. 187–199.

Вазов, Ив. (1975) *Под игото.* София: Български писател.

Врина-Николов, М. (2002) Исторически кризи и митове на националната идентичност: няколко илюстрации от българската литература на XX век. – Достъпно на: <http://liternet.bg/publish1/mvrinat/krizi.htm> (20.06.2015)

Георгиев, М. (1980) Разкумил кума си! – В: М. Георгиев. *Меракът на чичо Денчо. Избрани творби.* София: БЗНС, с. 427–445.

Данова, Н. (2010) Османското време в българските текстове през XIX и XX век. – Достъпно на: <ttp://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/460-osmanskoto-vreme.html> (20.06.2015)

Даскалов, Р. (1994) Национално-културната ни идентичност: начин на изграждане. – В: *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност.* София: Просвета, с. 27–48.

Дечев, Ст. (съст.) (2010) *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX–XXI век).* София: Институт за изследване на изкуствата.

Динеков, П. (съст.) (1967) *Христоматия по старобългарска литература.* София: Наука и изкуство.

Дичев, Ив. (2012) Фенове на родината. – *Критика и хуманизъм*, № 39, с. 239–248.

Друмев, В. (1960) *Нещастна фамилия.* София: Български писател.

Каравелов, Л. (1873) Букурещ, 28. декемврия. – *Независимост*, № 11.

Кил, М. (2002) *Изкуство и общество в България през турския период.* София: Любомъдрие – Хроника.

Косев, Д. (съст.) (1962) *Кратка история на България.* София: Наука и изкуство.

Култура (2007) Историята – наука или политическа пропаганда. – Достъпно на: <http://www.kultura.bg/bg/article/view/12949> (20.06.2015)

Лори, Б. (1997) Разсъждения върху историческия мит „Пет века ни клаха“. – *Историческо бъдеще*, № 1, с. 92–98.

Митев, Пл. (2013) Без 3 март нямаше да има нито Съединение, нито Независимост. – Достъпно на: <http://akademika.bg/2013/03/доц-д-р-пламен-митев-декан-на-историче/> (20.06.2015)

Обявление (1870) – *Читалище*, № 1.

Пазете ся, мили братя (1860) – *Цариградски вестник*, № 465.

Паисий Хилендарски. (1972) *Славянобългарска история.* София: Български писател.

Раковски, Г. (1861) *Преселение в Русия или руската убийствена политика за българите.* Букурещ.

Раковски, Г. (1983) *Съчинения. Т. 1.* София: Български писател.

Семов, М. (2002) *Голгота и възкресение. Бележки в черно и червено за турското робство и Българското възраждане.* София: Наука и изкуство.

Тодоров, Ил. (1984) Летописният разказ на поп Методи Драгинов. – *Старобългарска литература*, № 16, с. 56–79.

Тодорова, М. (2001) Лична, колективна и професионална памет: ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. – *Критика и хуманизъм*, № 12, с. 7–30.

Тодорова, М. (2009) *Живият архив на Васил Левски и създаването на един национален герой.* София: Парадигма.

Уводна статия (1864) – *Турция*, № 1.
faktor.bg (2013) Учени: парламентът да приеме декларация за геноцида над българите! – Достъпно на: <http://www.faktor.bg/poltika/na-vseki-kilometar/14829-ucheni-parlamentat-da-prieme-deklaratziya-za-genotzida-nad-balgarite.html> (20.06.2015)
Фуко, М. (2000) *Анормалните.* София: ЛИК.
Хранова, А. (2011) *Историография и литература. За социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век. Т. II.* София: Просвета.
ЦДА (1985) Протокол от пленум на ЦК на БКП от 12 и 13 февруари 1985. Т. II. Ф.1Б; оп. 65; а.е. 67.
Alexieva, A. (2011) The Traumatic Heritage: Images of the Oriental within Bulgarian Culture. – In: *Young Minds Rethinking the Mediterranean.* Istanbul: Istanbul Kültür University Publication, pp. 29–47.
Atanassov, D. (2013) Nation vs. Region: Turkish Serials and the Fail of Mission of Bulgarian Historiography to Construct "Grand Narrative" of so called Bulgarian National Revival Epoch. – *Journal of Social Sciences*, no. 2, pp. 23–43.
Billig, M. (1995) *Banal Nationalism.* London: Sage Publications.
Lincoln, B. (1989) *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification.* New York: Oxford University Press.

"TURKISH TIMES" IN CULTURAL MEMORY OF BULGARIAN PEOPLE

Anna Alexieva

Abstract

The paper traces the Bulgarian representation of the Ottoman dominion in wide chronological perspective. The analysis begins with the first images of the period, found in the hagiography from the 16^{th} century. Reflections of it from the 18^{th} century historiography are also taken into account. During the 19^{th} century various conceptualizations of the Ottoman dominion were forged. A significant part of the intelligentsia were supporters of the political status quo, while distinctive groups of intellectuals were against the official authority. After the Liberation (1878), the anti-Ottoman position became prevalent gradually. Therefore, the "Turkish times" were installed into the national meta-narrative, being marked with the sign of "slavery". During the socialist regime (1944–1989), this negative image of the epoch were additionally radicalized. In post-socialist context, academic debates over the correctness of "slavery" as a concept indicates that a tendency to neutralize the nationalist hardcore ideas emerged. However, this revisionist projects have limited influence on the academic mainstream, so they are almost incapable of changing the predominant representation of that time in cultural memory in wide social framework. The Ottoman dominion image, as present in wide publicity strata, remains emotional focus of the terror and trauma, impossible to be rationalized.